



## Науковий вісник Львівського національного університету ветеринарної медицини та біотехнологій імені С.З. Гжицького

### Scientific Messenger of Lviv National University of Veterinary Medicine and Biotechnologies

ISSN 2519–268X print  
ISSN 2518–1327 online

doi: 10.32718/nvlvet9122  
<http://nvlvet.com.ua/>

UDC 141.319.8/35

## Anthropic turn to modernity

O.V. Haletskyi

Stepan Gzhytskyi National University of Veterinary Medicine and Biotechnologies Lviv, Ukraine

#### Article info

Received 11.09.2018  
Received in revised form  
16.10.2018  
Accepted 17.10.2018

Stepan Gzhytskyi National  
University of Veterinary Medicine  
and Biotechnologies Lviv,  
Pekarska Str., 50, Lviv,  
79010, Ukraine.  
Tel.: +38-032-225-00-14  
E-mail: [philosophy@lvet.edu.ua](mailto:philosophy@lvet.edu.ua)

**Haletskyi, O.V. (2018). Anthropic turn to modernity. Scientific Messenger of Lviv National University of Veterinary Medicine and Biotechnologies, 20(91), 106–110. doi: 10.32718/nvlvet9122**

The anthropic turn of philosophy appears as a theoretical justification of the transition in the twentieth century from the state-totalitarian regimes to the globalization-information society, demo-liberal regimes and human rights. Since the middle of the twentieth century through so-called new science arises a new process-creative-centric image of the world in what the development of the anthropocosmological tendency became the so-called socio-cultural paradigm, what is an increase in the conscious-spiritual factors of development. In the justifications of the anthropic principle of Carter, world-formation is concentrated in man as a personified creation of all cosmic, biological and social-spiritual forces, a continuation and continuator of world creation. The idea of a man as a cosmic being, but capable of his reconstruction, is further developed in a wide anthropocosmism. In the special anthropophilosophy of the first half of the twentieth century. The subject of reflection is the explanation and disclosure of the phenomenological meaning and the essence of human existence, the essence of which is that man is an animal, but is able to transcend himself, due to the spirit.

**Key words:** anthropic turn in philosophy, man macrocosm and microcosm, anthropocosmism, anthropic principle of Carter, anthropophilosophy, world transformation, anthropocosmization.

## Антропний поворот до сучасності

О.В. Халецький

Львівський національний університет ветеринарної медицини та біотехнологій імені С.З. Гжицького, м. Львів, Україна

Антропний поворот філософії постає як теоретичне обґрунтування переходу у ХХ ст. від державно-тоталітарних режимів до глобалізаційно-інформаційного суспільства, демо-ліберальних режимів і прав людини. Від серд ХХ ст. через т.з. нові науки виникає новий процесуально-творчоцентричний образ світу у якому розвитком антропоноосферизаційної тенденції стала т.з. соціально-культурна парадигма, чим є збільшення свідомісно-духовних чинників розвитку. В обґрунтуваннях антропного принципу Картера світотворення зосереджується в людині як уособленому витворі усіх космічних, біологічних і соціально-духовних сил, продовженням і продовжувачем світотворення. Уявлення про людину як істоту космічну, але здатну до його перебудови знаходить подальший розвиток у широкому антропокосмізмі. У спеціальній антропофілософії п.п. ХХ ст. предметом рефлексії постає роз'яснення і розкриття феноменологічного сенсу і сутності людського буття сутність якого полягає у тому, що людина є тварина, але здатна трансцендувати себе, завдячуючи духові.

**Ключові слова:** антропний поворот у філософії, людина, макрокосм і мікркосм, антропокосмізм, антропний принцип Картера, антропофілософія, світоперетворення, антропоноосферизація.

Актуальність даної теми постає у тому, що у прийдешню добу людина досягає можливості реально впливати на світорозвій, що вимагає дієусвідомлення її ролі і власне становить проблему дослідження. Його метою є спроба довести, що ХХ ст. антропоноосферизаційні дослідження поступово набувають неперерв-

ної і всезростаючої тягlostі, яка виходить на головну спрямованість філософського розвитку, утворюючи у довгій перспективі чергову своєрідну світську віру (Khaletskyi, 2017). Філософія постає створенням цілісно-понятійних (або точніше, через т.з. філософеми) образів світу для його перетворення: космоцентрич-

ного у давній філософії, теоцентричного – у середньовічній, натуроцентричного – у Просвітництві XVII – сер. XVIII ст., розвитку (діалектично) центричного у філософії сер. XVIII–XIX ст., нарешті, дієцентричного образу світу у філософії п.п. XX ст. як наукоосяжного у сценітичному (аполонівському) і мистецькоосяжного – у гуманітаристському (діонісійському) напрямках розвитку духовності, що стало підставою т.з. антропологічного повороту (третього після сократівського і ренесансного) у філософії. Другим кроком стало виникнення у лоні феноменологічного напрямку п.п. XX ст. філософської антропології (М. Шелер, Г. Плеснер, О. Гелен, Е. Ротхакер, М. Ландман, Г. Гарстенберг та ін.) і третім кроком – виникнення і розвитку у сер. XX ст. ідеї антропоноосферизації (Khaletskyi and Holubovska, 2016) світу (М. Вернадський, Е. Леруа, П. Тейяр де Шарден, М. Мойсеев, В. Загороднюк, М. Булатов, Й. Майнцер та ін.).

Антропний поворот у філософії постає як теоретичне обґрунтування переходу у XX ст. від державно-тоталітарного до глобалізаційно-інформаційного суспільства, демо-ліберальних режимів і прав людини або т.з. “соціалізму з людським обличчям”, до історичної антропології, до теології надії, або антропних концепцій часу у філософії тощо (Moiseev, 2000). У вітчизняній філософській думці настав (опертий на глибоко укорінену східно-християнську традицію кордоцентризму) у 1960–1980-х р. т.з. антропологічний поворот у Київській філософській школі (В. Шинкарук, В. Табачковський, М. Булатов, В. Іванов, О. Яценюк та ін.). Від сер. XX ст. через т.з. нові науки, виникає новий процесуально-творчоцентричний образ світу (Khaletskyi and Holubovska, 2016) у якому розвитком антропоноосферизаційної тенденції стала т.з. соціально-культурна парадигма (А. Ахієзер, М. Лапін, В. Стьопін, К. Баранцева, О. Халецький та ін.) чим є зближення свідомісно-духовних чинників розвитку (Khaletskyi and Holubovska, 2016).

Ідеї просвітлення як збільшення свідомісно-духовних чинників поступування суспільства у новочасну добу розвивались у масонстві XVII–XVIII ст. (розенкрейцерство, Бекон, Каменський, Сведенборг, Вольтер, Франклін, Лессинг, Гердер, Гете, Новіков, ілюмінації Вейнгауптата та ін.), прогресизмі XIX ст. (Кондорсе, Гердер, Гегель, Маркс, Конт, Спенсер, Драгоманов, Франко, Ковалевський, Кареев та ін.), антропокозмізмі (О. Сухово-Кобилін, В. Соловйов, К. Цюлковський, В. Муравйов, О. Чижевський, М. Холодний, поети М. Заболоцький і Б.-І. Антонич, О. Бердник, М. Руденко та ін.) і антропоноосферизації (М. Вернадський, Е. Леруа, М. Мойсеев, Й. Майнцер, М. Булатов, В. Загороднюк та ін.) п.п. XX ст., а у другій пол. XX – у роздумах глобально-інформаційного суспільства (Д. Белл, З. Бжезинський, О. Тофлер, У. Еко, Е. Масуда, світ-системний аналіз І. Валлерстайна, концепції залежності Р. Прибіша, А. Франка, С. Аміна, Ф. Кардозу, політ-глобалізації Д. Модельські (1987, 1988), К. Омае (1995), М. Уотерса (1996), Е. Гідденса (1990), А. Склера (1999), Д. Рітцера (2010), В. Добренської (2018),

Т. Орлової (2006), І. Чудновської-Кандиби (2008) та ін.) і нарешті у протягнутому від антропоноосферизації Тейяра (Tejjar de Sharden, 1987) через теологію розвитку (II Ватиканський собор 1962–1965 pp., енцикліка “*Populorum progressio*” 1967 р. папи Римського Павла VI, Й. Метц, Д. Зелле, А. Новак, Г. Гутьєрес, Л. Бофф та ін.) і теологію надії (Ю. Мольтман, В. Панненберг, Ф. Чайлз та ін.), теїстичному еволюціонізмі (Бергсон, Тойнбі, Тейяр, К. Раннер, Е. Фер, О. Мень, Й. Ратцінгер – папа Римський Боніфаций XVI та ін.) – ідея Царства Божого постає як найбільш радикальний соціально-культурний проект тотального духовного перетворення світу як процесу. За сучасними (від сер. XX ст.) науково-філософськими уявленнями (синергетика Г. Гакена або І. Пригожина, антропним принципом Б. Картера, квантовою гравітацією С. Хокінга, інфляційно-сценарною моделлю Всесвіту, А. Гута та ін., т.з. теорією всього – у природничих науках, т.з. новій історії “школи Анналів”, історії ідей і соціально-культурною парадигмою – у суспільних науках, дієбно-поступовіським новорелігійненням і секулярно-динамістичним богослів’ям – у галузі релігійної думки, універсальним еволюціонізмом у сфері філософії тощо) світ (Всесвіт, Універсум як множинність усіх світів) не є данність, а є його творення (творчісна силодія або ж  $\omega$ βріс – шаленство творчісного процесу, за Г. Аренд або М. Фуко) як розвиток (субстанція-субект-процес) всепоступальний (стріла часу, за Едінгтоном або т.з. перевідкриття часу у синергетиці) і т.д. Світотворення зосереджується у людині, як є уособленому витворі усіх космічних, біологічних і соціально-духовних сил, продовженням і продовжувачем світо творення (Kaznacheev and Spirin, 1991; Berhson, 2010; Vernadskij, 2015).

Філософське осягання людини розгортається не через реконструкцію її сутнісних характеристик, оскільки людина є одночасно і мікрокосм, макрокосм і мікросоціум, але через осмислення її буття у світі, людиностві, де “людина – це у певному розумінні усе” (М. Шелер). Проявом чого постає відкритий у 1973 р. антропний принцип Картера, у двох варіантах: т.з. слабкому (спостережуване залежить від спостережача, доречі відображеному ще у теорії невизначеностей Гейзенберга (1927 р.) і сильному (параметри Всесвіту на певному етапі еволюції зумовлюють виникнення людини), що вказує на притаманні нашій Метагалактиці тенденції до реалізації фізичних умов існування найвищих форм життя і сприяють формуванню природних передумов виникнення людини. З онтологічного боку антропний принцип свідчить про те, що життя – закономірний продукт розвитку всього Всесвіту, що воно – не регіонально-планетарне, а космічне явище. У антропному принципі знаходить обґрунтування середньовічно-єдинобожне уявлення про людину як єдину мету світотворення. В ґносеологічній площині антропний принцип є виразом тієї обставини, що людська практика є універсальним засобом, який робить людський світ домірним Всесвітові в цілому, наповнює його космічним масштабом (Khaletskyi and Holubovska, 2016).

Вчення про людину постає наріжним каменем будь-якого філософського осмислення світу. У давній

античний, індійській, китайській філософії людина мислиться як частина космосу, певного єдиного над-часового світопорядку, як мікрокосм (“світ у людині”) – відображення і смисл Всесвіту, макрокосму (якій, у свою чергу, уявляється антропоморфно – як живий одухотворений організм). Від усіх найперших уявлень і до сьогодні мікрокосм постає як такий, що в ньому збираються і перетинаються усі сутнісні генерації буття – фізичне, хімічне, живе, суспільно-духовне (Vishev, 1990). Проте у міру розвитку цих уявлень дедалі більше усвідомлюється та обставина, що людина як громадянин космосу (кінікі, стоїкі, Олесь Бердник, Мамардашвілі) здатна відособлюватися у структурі буття, прагнучи стати його деміургом, трансцендентувати за межі свого тут-тепер-буття, а відтак – мікрокосм, на відміну від макрокосму, є проблематизованим. Натомість Больнов, посилаючись на Плеснера, пропонує принцип “відкритого питання”, максимальну завбачливість “для нових неочікуваних і необачливих відповідей” (Jakovlev, 1988). Уже у трьох людинознавчих запитаннях Канта – “Що я можу знати? Що я маю робити? На що я можу сподіватися?” – відтворено багатомірність сутнісної проблематизації людини як універсальної істоти.

Уявлення про людину як істоту космічну знаходять подальший розвиток у антропокосмізмі (Kaznacheev and Spirin, 1991) – сприйнятті людини як прояву космічної єдності, але здатної до її творчої перебудови. Якщо релігійно-філософський напрямок антропокосмізму (Федоров, Соловйов, Бердяєв, Булгаков, Флоренський та ін.) бачить у людині задум Божий, який полягає у необхідності активної участі людини у божественному творенні (обожені) природи, то природничо-філософський напрямок (Бергсон, Вернадський, Холодний, Чижевський, Умов, Муравйов, Ціолковський та ін.) розглядає перетворюючу діяльність людства як космічну (передусім планетарну) силу світобудови (Vernadskij, 2015). Семантичним інваріантом ідеї антропокосмізму постають: ідея все-єдності (розвинута переважно у вченнях Соловйова, Бергсона, Вернадського та ін.); перехід біосфери у ноосферу (Tejjar de Sharden, 1987; Moiseev, 1991; Vernadskij, 2015), що передбачає глобальну єдність неживої і живої речовини, геологічних і біотичних компонентів природи; ідея незавершеності розвитку світу (Вернадський, Заболотький) і людини, їх негармонічного стану (що розумілося як можливість їх подальшого вдосконалення) (Kaznacheev and Spirin, 1991). Переосмислення єдності олюдненої природи (спіритуальний порив М.Блонделя) і ноосфери (як її духовного перетворення) у др. пол. XX ст. (П. Тейяр, Д. Кобб, Ш. Огден, Г. Кюнг, В. Панненберг, Ю. Мольтман, Е. Фер, А. Морено, В. Маркоцці, П. Оверхаге, Ф. Добжинський, О. Мень, Й. Раццінгер та ін.) отримало подальший розвиток як досягнення т.з. Царства Божого (Tejjar de Sharden, 1987; Khaletskyi, 2017). Переосмислення у антропокосмізмі ідеї Апокаліпсиса (завершення еволюції природи як досягнення нею досконалості, її “обоження”) ставило перед людиною завдання досягнення досконалості власної природи (ідеї боголюдства В. Соловйова, К. Ціолковського, Г. Уелса, Б. Шоу, П. Тейяра,

А. Азімова, А. Кларка та ін.). Людина у філософії антропокосмізму отримує особливий статус і набуває особливих повноважень, через що її визначення як *homo sapiens* вже визнається недостатнім. М. Умов пропонує термін *homo sapiens explorens* – людина розумна досліджуюча, В. Муравйов – *homo kreator* – людина творяча, М. Вернадський – *homo faber* – людина вмiла. У антропокосмізмі людина виступає як “улаштовувач і організатор Всесвіту” (В. Соловйов), перед нею за словами М. Вернадського, ставиться “питання про перебудову біосфери в інтересах вільно мислячого людства як єдиного цілого” (Vernadskij, 2015). У здійсненні цієї місії ставиться мета створення нового суспільного устрою: психократії (Федоров), нової теократії (Бердяєв), космократії (Муравйов), формування пневмосфери (Флоренський), антропосфери (Холодний), ноосфери (Вернадський) та ін. (Kaznacheev and Spirin, 1991). Незважаючи на занадто велику широту і розпливчатість проблематики філософські роздуми антропокосмізму являють собою спробу формування досконалої моделі світобудови, заснованої на ідеї антропоприродної гармонії, що набуває особливої актуальності (О. Шубаро) у справі розбудови соціоприродного (концепція Сталого розвитку 1992 р. та ін.) глобалізаційно-інформаційного суспільства.

Розвитком антропокосмізму XIX-XX ст. стало виникнення у п.п. XX ст. спеціальної антропофілософії (Jakovlev, 1988), у якій поставлена Кантом проблема “Що таке людина?” знайшла подальший розвиток. У філософській антропології предметом рефлексії постає не буття само по собі, а роз’яснення і розкриття феноменологічних сенсу і сутності людського буття, але все ще не єдиного Універсуму. У відповідності до феноменологічного напрямку вихідна установка задається уявленням про те, що будь-яке філософствування є дослідженням структур людського досвіду, його критично-рефлексивним проясненням і обґрунтуванням. Їх мета дати цілісне, а не сукупне знання про фізичні, психічні, духовні і божественні начала людини, розкрити ті сили і потенції, які рухають нею, а головне – завдяки яким рухає світ перетворення вона. Корінна проблема “роздвоєності” сутності людського у філософській антропології полягає у тому, що людина є тварина, хоча і специфічна. У цьому філософська антропологія іде за давньою філософською тяглістю і ще від Аристотеля, де людина є “політична тварина”, правда радикально переосмисленою, починаючи з Гердера і у філософії життя у тезі Ніцше про людину як “неусталену тварину”, у тезі Дільтея про життя як історію, у якій людина суть її продукт. У філософській антропології ця інтенція найбільш радикалізована А. Портманом (*Zoologie und das neue bild des menschen*, Hamburg, 1962), згідно якому людина є “нормалізованим недоноском”, класичне оформлення вона отримала у Гелена (присутнє і у Шелера) – людина є “біологічно недостатньою істотою”, “хворим звіром”, “ділетантом життя” (Людина: її природа і становище у світі, 1940 р.) і т.п. Вибір робиться на користь “життя”, а не “екзистенції, яка відводить у бік”, “екзистенціююче Daisen Гайдеггера” і “екзистенціююча екзистенція” Ясперса закривають



шлях власне філософській антропології, ігноруючи унікальність людини як життєвої єдності. У філософській антропології підкреслюється, що інші антропологічні дискурси дають негативні теорії – і відповідно, і визначення людини – акцентуючи те, чим людина не є, а не тим, чим вона є. Людина одвічно “вписана” у світ, але у силу своєї природної недостатності не може бути пояснена “із природи”, центрована у ній. Вона трансцендентована “зовні”, вимушена шукати центр поза себе: будучи позбавлена основи вимушена постійно долати “ніщо”. На відміну від тварини людина дистанціює себе по відношенню до самої себе (своєї тілесності) і до свого середовища (світу) – має тіло, ексцентрична і відкрита світу (Г. Плеснер, *Ступені органічного і людина*, 1928 р.) і відкрита світу. Людина здатна “стати над середовищем”, і тим самим не просто “жити”, а “вести життя”; більше того, володіючи самосвідомістю (здатністю рефлексії), накопичуючи досвід практичної активності, збільшувати свої можливості (Jakovlev, 1988). Людина є людиною у тій мірі, в якій себе створює (акценти Гелена, який підкреслює діяльну сутність людини); її призначення, за філософською антропологією, стати тим, ким вона споконвічно є (реалізувати “задане” і “належне”).

Основна проблема філософської антропології, диференціююча специфіку її дискурсів (“розгортань”) – утримування суб’єкта у світі, наснажена пантеїстичним поглядом на людину як найдивовижнішу істоту, здатну трансцендентувати себе, завдячуючи духові. Через те, що людина своєю “недостатністю” провокує різні “розриви”, що виштовхує її до всіляких “меж”, буття людини завжди проблематично і вимагає постійних зусиль для “утримання себе у світі”. Для цього людина потребує “знань контролю” (природничонаукові знання), “знань культури” і “знань спасіння”, що зумовило “розгортання” чотирьох версій філософської антропології (Jakovlev, 1988): антропобіології, соціології, культуроантропології і теологічної (вже у основоположній етиці М. Шелера). М. Шелер виділяє п’ять різних європейських дискурсів проблеми людини: 1) іудейсько-християнський, 2) антично-грецький, 3) натуралістичний, 4) декадентський, 5) орієнтований на надлюдину (Jakovlev, 1988). В основі перших трьох – той або інший образ людини, два останніх розбудовують “припиняючу” або “вивищуючу” її трактовку напрямних вирішення проблеми людини як основу будь-якого філософствування. Власну філософсько-антропологічну програму, М. Шелер визначив у невеличкій роботі “Становище людини в Універсумі”, 1928 р., задуманої як стислий нарис розгорнутої праці “Сутність людини: нова спроба філософської антропології”, не здійснену через його несподівану смерть. У тому ж 1928 р. вийшла друга класична праця філософської антропології – “Щаблі органічного і людина” Г. Плеснера, але вона не звернула до себе уваги ледве не до поч. 1960-х років. Третьою констатуючою філософську антропологію вважається книга А. Гелена “Людина: її природа і становище у світі” 1940 р., які започаткували відровідно “ексцентричну” і “діяльнісну” версії антропобіологічної філософської антропології. Але тільки Шелеру вдалося чітко заявити теоретико-методологічні претензії філософської

антропології, очевидно через те, що його робота чітко співвідносилися з працею Гайдеггера “Буття і час” 1927 р., високо оціненої самим Шелером. Плеснер формулює ідею “ексцентричної позиціональності”, т.б. місця людини у соціумі згідно віддаленості від природної реальності. Гелен послідовно (“Проблема людини і пізня культура”, 1956 р.) соціологізує ідеї “через подолання нестабільності людського буття” і досягнення його “стабілізації перед усім через механізми культури”, які виконують функції “розвантаження людини” від надмірної необхідності вибору, т.б. зайвої невизначеності. Основними механізмами досягнення стабільності виступають системи соціальних інститутів, як встановлюють порядок і упорядковують потяги. Тим самим філософський дискурс Гелена поступово перетворюється на соціологічний (Душа у технічну епоху, 1957 р.), а філософська антропологія набуває вигляду антропо-соціологічного проекту, найбільш реалізованого учнем Гелена Шельські (Die arbeit tun die anderen, Oplanden, 1975). Соціологічне розгортання філософської антропології підтримав і колишній неогегегянець Г. Фрайер (Теорія сучасної епохи, 1955 р.), який загострює увагу на “антропологічних змінах” сучасної людини, привнесених (спровокованих) індустріальним суспільством.

Поворот філософської антропології до культури, явно позначений вже у Плеснеровій критиці зайвої редукції до біологічного у Гелена, у повній мірі був розгорнутий у працях Е. Ротхаккера (Шарування особи, 1938 р.) і Н. Ландмана (Філософська антропологія, 1955 р.; Людина як творення і творець культури, 1961 р. та ін.). Місце культурних інституцій та їх функцій посідає план “виведення себе людиною”. Світ розуміється тут як само витлумачення людини, що значимо також у аксіології Шелера. “Хто хоче знати, що таке людина, той також і передусім повинен знати, що таке культура” (Ландман). Тим самим філософська антропологія переосмислюється як культурна антропологія, але не в дусі британо-американських дискурсів (Малиновський, Боас, Мід, Бенедикт та ін.), локалізуючи її на польових дослідженнях традиційних суспільств, а у дусі філософії культури пізньої роботи Е.Касирера “Що таке людина? Нарис історії людської культури”, 1944 р. У Ландмана людина виступає творцем і знаряддям об’єктивного духу. З тим філософська антропологія переходить до антисубстанціоналізму і орієнтації на настільки на пізнання, скільки на витлумачення символів культури, на що також вплинуло учнівство Ротхаккера у Дільтея.

У прагненні подолати негативні визначення людини (від Гелена і Плеснера) філософська антропологія, передусім у Г. Гестенберга, Ф. Гаммера і Кромера та ін. переходить до її четвертого “розгортання” – теологічно орієнтованих “синтетичних версій”, центрованих навколо поняття Бога у М. Шелера (Jakovlev, 1988). Визначаючи об’єктивність людини, теологічно розгорнута філософська антропологія центрується на “любові до Бога у чистому вигляді” (Шелер) як найвищому прояві цієї об’єктивності як “метафізичному слові духа” і розгортає, асимілюючи культуро-антропологію, чисельній версії конструювання історії через слово. Окрім чотирьох основних дослідницьких

стратегій у філософські антропології неясно проявлялась інтенція до “потреби у багатьох інших” у дусі діалогічної філософії М. Бубера та ін. Як ліворадикальний варіант філософської антропології може бути витлумачена, змінюючи її “плюси” на свої “мінуси”, філософія Франкфуртської школи (Хокхаймер, Анондо, Фромм, Маркузе, Габермас та ін.). Педагогічний варіант антропології розвивали К. Левіт, О. Больнов (тринадцятитомна “Філософська антропологія сьогодні”), політичний – Лемберг, Фюслан, Ріффель, Кальтенбрунер, Аренд, Рікер та ін.), найбільший розвиток отримує т.з. історична антропологія “школи Анналів” (М. Блок, Л. Февр, Л. Бродель, Ж. Ле Гоф, Ж. Дюбі, Е. Ле Руа Ладюрі) та ін. “анналоїди” (А. Гуревич, Л. Баткін, О. Толочко та ін.). В цілому концепції філософської антропології у дусі міждисциплінарного синтезу (семитомне видання “Нової антропології”, за ред. Гадамера і Фогелера та ін.) проаналізовані у “метарівневій рефлексії” В. Бруннінга.

Ми мусимо зробити висновок, що антропний поворот у філософії постає як своєрідне “духовне випаровування” економічно-соціально-політично-духовних процесів п.п. ХХ ст. і являє собою ряд спроб їх філософського осмислення від широкого антропокозмізму до спеціальної антропофілософії. Але знаходить своє вирішення сутнісного призначення людини лише від сер. ХХ ст. у антропоноосферизаційному напрямку провідного для сучасної доби універсал-історичного еволюціонізму.

## References

- Berhson, A. (2010). *Tvorcha evoliutsiia*. K.: Vyd-vo Zhupanskoho (in Ukrainian).
- Vernadskij, V.N. (2015). *Filosofskie mysli naturalista*. M.: Akademicheskij Projekt (in Russian).
- Vishev, N.V. (1990). *Problemy lichnogo bezmertija*. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie (in Russian).
- Kaznacheev, V.P., & Spirin, Je.A. (1991). *Kosmoplanetarnyj fenomen cheloveka*. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie (in Russian).
- Moiseev, N.N. (1991). *Chelovek i noosfera*. M.: Molod. gvardija (in Russian).
- Moiseev, N.N. (2000). *Sud'ba civilizacii. Put' Razuma*. M.: Jazyki russkoj kul'tury (in Russian).
- Jakovlev, A.A. (1988). *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii*. M.: Politizdat (in Russian).
- Tejjar de Sharden, P. (1987). *Fenomen cheloveka* [per. s franc.]. Glav. red. izdanij dlja zarebeznyh stran izd. “Nauka”. M. (in Russian).
- Khaletskyi, O., & Holubovska, O. (2016). *Antropnyi pryntsyyp yak antroponoosferyzatsiia. Antropnyi pryntsyyp v konteksti aktualnykh problem filosofii nauky: Zbirnyk materialiv Vseukrainskoi naukovo-praktychnoi konferentsii* (Lviv, 15–16 hrudnia 2016 r.). Lviv (in Ukrainian).
- Khaletskyi, O.V. (2017). *Vid Reformatsii do universalnoi viry. Reformatsiia i transformatsiia suspilstva: dos-vid mynuloho i vyklyky suchasnosti: Zbirnyk materialiv Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii* (8–9 hrudnia 2017 r., Lviv). Lviv (in Ukrainian).